

PRINCIPIA LXIII (2016): 225-249
PL-ISSN 0867-5392
DOI 10.4467/20843887PI.16.008.7647

Mateusz Stępień

Zasadnicze wątki konfucjańskiej refleksji nad prawem

The essential themes of Confucian reflections on law

Streszczenie

Celem tekstu jest rekonstrukcja konfucjańskiej refleksji nad prawem. Co ciekawe, nawet takie wstępne rozeznanie nie zostało jak dotąd zrealizowane. W literaturze na ten temat dominują stereotypowe, literalne, bardzo płaskie odczytania konfucjanizmu. W efekcie powszechnie reprodukowana jest teza o antyprawnym charakterze tej nauki. W niniejszym tekście rekonstrukcja konfucjańskich tez dotyczących prawa przeprowadzona została z uwzględnieniem najbardziej podstawowych założeń organizujących myśl konfucjańską. Dopiero w ten sposób można ustalić zasadnicze motywy konfucjańskiej refleksji o prawie: umieszczenie rozważań nad prawem w ramach ontologii świata społecznego, opartej na kategoriach „korzeni-podstaw” (*ben*) i „gałęzi-manifestacji” (*mo*), oraz rozpatrywanie wpływu prawa na procesy samodojrzewania, które to stanowią dla konfucjanistów „korzeń-podstawę”.

Słowa kluczowe: konfucjanizm, chińska ontologia świata społecznego, konfucjanizm i prawo

Summary

The aim of this paper is to reconstruct Confucian reflections on law. Interestingly, even such a general aim has not previously been realised. Stereotypical, literal and oversimplified readings of Confucianism seem to dominate even in the professional literature. As a result, the thesis of the anti-legal character of Confucian teachings is widely reiterated. In this paper, a reconstruction of the Confucian approach to law takes account of the most basic assumptions organising Confucian thought. Only in this way can we identify

the essential themes of Confucian reflection on law: (1) placing law within an ontology of the social world based on categories of 'roots-foundations' (*ben*) and 'branches-manifestations' (*mo*) and (2) considering the impact of law on the self-cultivation processes which are, according to Confucianists, the 'root-foundation'.

Keywords: Confucianism, Chinese ontology of the social world, Confucianism and law

1. Wstęp

W tekście-manifeście Michael Slote, pisząc z perspektywy zachodniego filozofa, przekonuje o potrzebie włączenia „filozoficznego resetu”, skutkującego przeformułowaniem dominującego na Zachodzie sposobu filozofowania, gdyż jest on nacechowany licznymi uprzedzeniami i fałszywymi założeniami. Taki wysiłek jest trudny do podjęcia w oparciu o zasoby tradycji zachodniej. Właśnie dlatego, zdaniem Slote’a, niezbędny jest zewnętrzny pozytywny punkt odniesienia¹. Odwołanie się do myśli chińskiej, zwłaszcza konfucjańskiej, wychodzącej z innych pozycji startowych i wyrażającej odmienny (w niektórych kwestiach bardziej adekwatny) model filozofowania ma pomóc we „wciśnięciu przycisku reset”². Autor *The Ethics of Care and Empathy* pisze w tym kontekście o „fundamentalnych lekcjach” dla Zachodu, które można zaczerpnąć z myśli chińskiej³. Jest to możliwe, gdyż unika ona niektórych poważnych błędów zachodniej tradycji filozoficznej, choć – o czym autor już w swoim manifestie nie wspomina – wikła się w odmienne pułapki. Takie stanowisko znacząco dowartościowuje filozofię konfucjańską, która przestaje być rozpatrywana tylko z per-

¹ M. Slote, *The Philosophical Reset Button: A Manifesto*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2015, nr 14/1, s. 3.

² Tamże, s. 8.

³ Tamże, s. 11.

spektywy jej komplementarności z zachodnimi koncepcjami, a zaczyna być traktowana jako podstawa do przeorientowania filozofii zachodniej.

Podobne tezy, choć dojrzałsze i bardziej dopracowane, formułuje Leigh Jenco. Stawia ona pytanie o możliwość głębszego oddziaływania niezachodniej myśli, szczególnie chińskiej, na dyskusje dominujące na Zachodzie. Jenco rozważa warunki wyjścia poza zachodnie źródła dla uprawiania „twórczego teoretyzowania” oraz zastanawia się nad możliwością „przewartościowania naszych oczekiwań w kwestii tego, co i jak poznajemy, co liczy się jako wiedza oraz z kim i dla kogo możemy ją wytwarzać”⁴. Rzecz w ustaleniu warunków, w których „wiedza może być stosowalna do innych kontekstów poza tymi, w których powstała”, a teoretyzowanie podmiotów „usytuowanych odmiennie” może wpływać na nasze *episteme*. Niezachodnie koncepcje, dla Jenco głównie chińskie z uwagi na jej zainteresowania naukowe, mają stanowić „konstytutywne źródło wiedzy”⁵ polegającej, przede wszystkim, na wzroście świadomości własnego epistemologicznego usytuowania. Odmienne tradycje filozoficzne traktować należy nie tylko jako obiekt, ale ważne źródło „struktury i słownictwa” oraz inspiracji dla tworzenia teorii społecznych i politycznych o bardziej generalnym zakresie stosowalności.

Idąc za głównym pomysłem kryjącym się za propozycjami Slote’a i Jenco, postawić można pytanie o występowanie w obrębie filozofii konfucjańskiej zasobów cennych dla zachodniej refleksji nad prawem. Inaczej mówiąc, skoro Slote i Jenco dostrzegają możliwość „twórczego teoretyzowania” w oparciu o pomysł myślicieli chińskich – zwłaszcza w temacie filozofii moralności (Slote), epistemologii (Jenco) – to podobne twierdzenie być może dałoby się wysunąć względem konfucjańskich

⁴ L. Jenco, *Changing Referents. Learning Across Space and Time in China and the West*, Oxford University Press, New York 2015, s. 5.

⁵ Tamże, s. 6.

rozważań nad prawem. Czy zatem konfucjanizm, fundujący odmienną filozoficzną przestrzeń dyskursywną, może wnieść coś do współczesnych dyskusji nad prawem? Więcej, czy filozofia konfucjańska może być pozytywnym punktem odniesienia, stwarzającym warunki dla przeformułowania (lub tylko rozwinięcia) nacechowanej być może „uprzedzeniami” i „fałszywymi założeniami” zachodniej filozoficznej refleksji nad prawem?

Pełna odpowiedź na te pytania wymagałaby przeprowadzenia szerokich studiów nad stanem zachodniej, przecież niejednorodnej i wielowątkowej, refleksji nad prawem. Już samo ustalenie skali ewentualnych „uprzedzeń” i „fałszywych założeń” poszczególnych tradycji intelektualnych rozwijanych w jej ramach wymagałoby gruntownych badań (przybierających chociażby kształt inspirowanej myślą Michela Foucaulta archeologii/genealogii zachodniej filozoficznej refleksji nad prawem), opartych na przyjęciu jakichś kryteriów oceny jej defektów. Z drugiej strony pamiętać trzeba, że rekonstrukcja założeń i twierdzeń na temat prawa w nauce konfucjańskiej również stwarza wiele problemów. Rozwijała się ona przez wiele wieków, przynosząc bardzo różnorodne rozważania, relewantne względem zagadnień prawnych. Już chociażby to powoduje, że całościowe studia nad ewentualnym wykorzystaniem myśli konfucjańskiej dla „twórczego teoretyzowania” o prawie (nie mówiąc już o jej potencjale przeorientowania dominującego sposobu refleksji o prawie) wymagają większej konkretyzacji (nie można skutecznie dokonywać parafrazy złożonej, wielowątkowej tradycji przez równie niejednorodny jej odpowiednik) oraz prowadzenia wspólnych badań przez specjalistów, tak w dziedzinie konfucjanizmu, jak i zachodniej filozofii prawa.

Licząc na podjęcie takich studiów w przyszłości, pragnę w niniejszym tekście dokonać wstępnej rekonstrukcji i omówić zasadnicze wątki konfucjańskiej refleksji nad prawem. Warto zauważyć, że nawet takie podstawowe rozeznanie nie zostało jak dotąd zrealizowane. W literaturze dominują w tym wzglę-

dzie stereotypowe, literalne, bardzo płaskie odczytania konfucjanizmu. W efekcie powszechnie reprodukowana jest teza o antyprawnym charakterze tej nauki, co powoduje generalny brak zainteresowania konfucjanizmem w tym aspekcie. Niniejszy szkic przynosi argumenty na rzecz tezy, że konfucjanizm wyraża nietrywialny, w jakimś stopniu być może aktualny nawet dzisiaj, sposób myślenia o miejscu prawa w społeczeństwie. Wydobycie najważniejszych motywów konfucjańskiej refleksji na temat prawa wymaga jednak interpretacji pism konfucjańskich z uwzględnieniem tak kontekstu, w jakim powstawały, jak i wyrażonego w nich specyficznego sposobu filozofowania. Co więcej, rekonstrukcja tez dotyczących prawa musi być przeprowadzona z uwzględnieniem najbardziej podstawowych założeń organizujących myśl konfucjańską. Dopiero w ten sposób można ustalić zasadnicze motywy konfucjańskiej refleksji o prawie. Wśród nich najważniejsze to: umieszczenie rozważań nad prawem w ramach ontologii świata społecznego, opartej na kategoriach „korzeni-podstaw” i „gałęzi-manifestacji”, oraz rozpatrywanie wpływu prawa na procesy samodojrzewania, które stanowią dla konfucjanistów „korzeń-podstawę”.

2. Konfucjanizm a prawo

Pozostawiając na chwilę na uboczu kwestię charakterystyki konfucjanizmu, zauważmy, że dla niektórych już sam pomysł sięgania do niego jako potencjalnego źródła dla „twórczego teoretyzowania” o prawie wydaje się nieporozumieniem. Stwierdzenie to może opierać się, między innymi, na uznaniu, że wątki jurydyczne w klasycznych pismach konfucjańskich są zmarginalizowane. I rzeczywiście, uważna lektura pokazuje, że tematyka prawna nie zajmuje w traktatach centralnego miejsca. Pomimo tego wskazać można szereg uwag samego Konfucjusza dotyczących relacji pomiędzy sprawnościami społeczno-moralnymi i prawem, które wcale nie zmiierzają do jednoznacznej gloryfikacji tych pierwszych i marginalizacji

tego drugiego (DK 2:3, 12:18, 12:19, 13:3, 13:6, 20:2)⁶. Jego kontynuator, Mencjusz, również nawiązuje w wielu fragmentach do zagadnień prawnych (KM 2A:5, 3A:3, 4A:1, 5A:3, 6B:7, 7A:35). W innych księgach wąskiego kanonu także znajdują się nawiązania do zagadnień jurystycznych (np. WN 4; SN 20, 27). Jeszcze ważniejsze jest to, że nawet przy względnie nielicznych odwołaniach do prawa uważna lektura traktatów pozwala na rekonstrukcję konfucjańskiego stanowiska na jego temat. Dzieje się tak, gdyż jedną z najbardziej zasadniczych cech konfucjanizmu jest dążenie do uchwycenia pełni, całości rzeczywistości (społecznej), a nie dokładnego opracowania pojedynczego jej fragmentu⁷. Myśl konfucjańska obejmuje całą domenę społeczną, także prawo, przy czym to uchwycenie całości zawsze dokonuje się za pomocą nawiązań do lokalnych odniesień i spersonalizowanych komunikatów, a nie poprzez konstruowanie ogólnej teorii.

Można by powiedzieć, że twierdzenie o skrajnie antyprawnym charakterze konfucjanizmu wyklucza możliwość posilkowania się nim we współczesnych debatach. Negatywny stosunek do całego sektora prawnego stał się zresztą dla wielu badaczy

⁶ Poza dwoma wyjątkami wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego oraz chińskiego pochodzą od autora. Pierwszy z nich to wskazane w tekście fragmenty traktatu pt. *Stalość w niejednostronności* (najczęściej, choć nieadekwatnie, przekładanego jako *Doktryna środka*), przytoczone za Anną Wójcik (*Doktryna środka*, w: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, WUJ, Kraków 2002). Drugi wyjątek dotyczy kilku fragmentów z *Dialogów konfucjańskich* w tłumaczeniu Krystyny Czyżewskiej-Madajewicz, Mieczysława Jerzego Künstlera i Zdzisława Tłumskiego (*Dialogi konfucjańskie*, Ossolineum, Wrocław 1976). Przywoływane w tekście inne klasyczne teksty chińskie tłumaczone są z wersji znajdującej się na stronie ctext.org (adresy dla poszczególnych dzieł podane w bibliografii). Dla uproszczenia *Dialogi konfucjańskie* (論語) oznaczone są jako DK, *Księga Mencjusza* (孟子) jako KM, *Wielka nauka* (大學) jako WN, a *Stalość w niejednostronności* (中庸) jako SN.

⁷ Zob. A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, WUJ, Kraków 2010, s. 43; F. Jullien, *Drogą okrężną i uprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, przeł. M. Falski, WUJ, Kraków 2006, s. 151–167.

zajmujących się prawem porównawczym, filozofią chińską i sinologią wręcz cechą rozpoznawczą konfucjanizmu⁸. Niektórzy wybitni znawcy chińskiej myśli idą nawet dalej, twierdząc, że „Konfucjusz w swoim [negatywnym – M.S.] stosunku wobec prawa jest z pewnością wiernym reprezentantem wczesnej tradycji chińskiej”⁹. Nie tylko nauka konfucjańska, ale chińska kultura w ogóle uznane zostały za nieprzychylnie prawu. Dla wyjaśnienia, dlaczego dominuje tak płaskie i upraszczające stanowisko o konfucjańskim stosunku do prawa, należy wspomnieć o kilku czynnikach, które nie są związane z przekazem zawartym w pismach konfucjańskich. Nie bez znaczenia w tym względzie pozostają: wpływ historiografii okresu dynastii Han (i późniejszych), programowo krytykującej utożsamianą z rządzeniem przez prawo politykę dynastii Qin (221–206 p.n.e.) oraz powielanie przez uczonych, tak chińskich, jak i zachodnich, informacji o stanowisku konfucjanistów, preparowanych w czasach Hanów oraz późniejszych, a w końcu oddziaływanie myślenia w kategoriach orientalizmu prawnego¹⁰, który odrzuca możliwość rozwijania dojrzałych koncepcji prawnych poza obszarem cywilizacji zachodniej¹¹.

⁸ Zob. np. H. Ma, *The Legalization of Confucianism and Its Impact on Family Relationships*, „Washington University Law Quarterly” 1987, nr 65, s. 671; G. MacCormack, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, University of Georgia Press, Athens 1996, s. 11; S. Lubman, *Bird in a Cage: Legal Reform in China after Mao*, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 15–16; R. Peerenboom, *China's Long March Toward Rule Of Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 32–33; J. Head, Y. Wang, *Law Codes in Dynastic China*, Carolina Academic Press, Durham 2005, s. 39. W sprawie krytyki takiego stanowiska patrz np. S. Tan, *The Dao of Politics: Li (Rituals/Rites) and Laws As Pragmatic Tools of Governing*, „Philosophy East & West” 2011, nr 61/3, s. 477.

⁹ D. Hall, R. Ames, *Thinking Through Confucius*, SUNY Press, New York 1987, s. 171.

¹⁰ Zob. T. Ruskola, *Legal Orientalism*, „Michigan Law Review” 2002, nr 101/1; C. Tan, *On Law and Orientalism*, „Journal of Comparative Law” 2013, nr 7/2.

¹¹ Chyba najbardziej dobitnie taki sposób myślenia wyraził Karol Linneusz, który w 1758 roku uzupełnił swą klasyfikację świata przyrody

Gdyby nawet zgodzić się z antyprawną charakterystyką konfucjanizmu, choć jest ona przy tak ogólnym sformułowaniu nieprawdziwa, to cały czas jego wkład w „twórcze teoretyzowanie” na temat prawa mógłby być znaczący poprzez dostarczenie argumentów krytycznych względem prawa, sformułowanych w specyficznym *loci*. Należy pamiętać, że konfucjanizm rzeczywiście był krytyczny, ale wobec konkretnego (opisowo-uogólniającego) modelu prawa, który możemy określić mianem „prawa jako technologii”. Dziś już wiemy, że w klasycznym okresie rozwoju konfucjanizmu miały miejsce procesy odrywania się prawa od wartości społecznych, instrumentalnego wykorzystywania prawa, przewagi karnistycznego modelu regulowania, wzrostu arbitralności i swobody przy tworzeniu regulacji prawnych przez rządzących. Wniosek o krytyce przez ówczesnych konfucjanistów tylko pewnego modelu prawa potwierdzają, oprócz analiz tekstualnych¹², również badania z dziedziny archeologii prawa, prowadzone na materiale z okresu, w którym rodziła się filozofia konfucjańska¹³.

Rzecznicy tezy o antyprawnym charakterze nauki konfucjańskiej (oraz o marginalizacji prawa) zdają się pomijać znany

o podgatunki człowieka. Wśród nich wyróżnił człowieka amerykańskiego (kierującego się obyczajem), azjatyckiego (rządzącego się opiniami), afrykańskiego (rządzanego przez kaprysy), oraz europejskiego (rządzanego przez prawo); za: M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie*, przeł. E.E. Nowakowska, WUJ, Kraków 2011, s. 58.

¹² Zob. M. Stępień, *Spór konfucjanistów z legistami. Wokół chińskiej kultury prawnej*, WUJ, Kraków 2013, s. 152–159, 174–175.

¹³ Badania doprowadziły Susan Roosevelt Weld do uznania za zasadne twierdzeń, że „niektórzy myśliciele konfucjańscy od czwartego wieku [p.n.e.] prezentowali w swych pismach ostrą krytykę przymuszających metod wykorzystywanych do osiągnięcia kontroli społecznej w niektórych państwach tamtych czasów, [...] najbardziej kontrowersyjnym aspektem prawa dla filozofów we wczesnych Chinach było używanie poniżających kar”; S. Roosevelt Weld, *Grave Matters: Warring States Law and Philosophy*, w: *Understanding China's Legal System: Essays in Honor of Jerome A. Cohen*, red. C.S. Hsu, New York University Press, New York – London 2003, s. 123–124.

fakt z biografii Konfucjusza, który przez pewien okres zajmował w swym ojczystym królestwie Lü stanowisko *Si kou* (司寇), analogiczne do funkcji ministra sprawiedliwości¹⁴. Nie przesądza to jeszcze kwestii stosunku Konfucjusza do prawa, ale wskazuje, że interpretując pisma konfucjańskie nie powinno się zakładać antyprawnej orientacji tej nauki, a sformułowaną w nich krytykę określonego modelu prawa należy traktować poważnie, biorąc pod uwagę doświadczenie Konfucjusza związane z administrowaniem wymiarem sprawiedliwości.

3. Konfucjanizm jako ekologia społeczna

Już z powyższych rozważań wynika, że ogólna mocna teza o antyprawnym charakterze nauki konfucjańskiej jest nie do przyjęcia. Rekonstrukcja konfucjańskiego stanowiska w tym względzie, a dalej ewentualne skorzystanie z tej myśli dla „twórczego teoretyzowania” na temat prawa, wymaga unikania uproszczeń, uogólnień i wyprowadzania nieugruntowanych tez. Zresztą może nawet szczególnie w odniesieniu do konfucjanizmu jednoznaczne twierdzenia na jego temat i stosowanie dużego kwantyfikatora nigdy nie będą adekwatne. Dzieje się tak, ponieważ jest to wielowiekowa, wielowątkowa i wielopoziomowa tradycja, do której ludzie odwoływali się w przeciągu dwudziestu pięciu wieków, dokonując jednocześnie jej reinterpretacji. Pisanie o konfucjanizmie wymaga ostrożności i precy-

¹⁴ Pełnienie przez Konfucjusza funkcji *Si kou* potwierdzają: KM, *Komentarze Zuo* (Zuozhuan 左傳), kolejny klasyczny utwór konfucjański – *Księga Xunzi* (Xunzi 荀子) oraz dzieło przypisywane Mozi – *Księga Mozi* (Mozi 墨子). W KM wprost stwierdzono: „Konfucjusz pracował w Lü jako *Si kou*” (孔子為魯司寇) (KM 6B:6). Podobnie w *Komentarze Zuo*: „Konfucjusz pracował jako *Si kou*” (孔子之為司寇也) (*Komentarze Zuo*, *Księga 11, Księgę Ding* 定公). Mozi pisał: „Konfucjusz pracował w Lü jako *Si kou*” (孔丘為魯司寇) (Księga 9, rozdział pt. *Przeciwko konfucjanistom. Część Druga* 非儒下, paragraf 9). Xunzi zaznacza, że „gdy Konfucjusz pracował w Lü jako *Si kou*, rozstrzygał sprawę pomiędzy ojcem a synem” (孔子為魯司寇, 有父子訟者) (*Księga Xunzi* 28:3).

zji, już chociażby w kwestii tego, o jakim konfucjanizmie mówimy, co mamy na myśli, przywołując tę tradycję, oraz, co bardzo ważne, z jakich źródeł korzystamy.

W niniejszym szkicu ograniczam się do konfucjanizmu rozumianego jako swoista nauka filozoficzno-etyczno-społeczna, pomijając jego polityczne, religijne czy kulturowe odsłony¹⁵. Wobec wielkiej liczby pism uznawanych za konfucjańskie, należy w dalszej kolejności dokonać niełatwego wyboru analizowanych traktatów filozoficznych. W dalszej części, idąc za ugruntowanym stanowiskiem uznającym wyjątkową bliskość założeń filozoficznych leżących u podstaw kilku traktatów, zajmę się tzw. *Czteroksięgiem*. Składają się nań klasyczne dzieła starożytne z okresu Walczących Królestw (475–221 p.n.e.): *Dialogi konfucjańskie* (*Lunyu* 論語), *Księga Mencjusza* (*Mengzi* 孟子), *Wielka nauka* (*Daxue* 大學) oraz *Statość w niejednostronności* (*Zhongyong* 中庸).

Takie zawężenie nie rozwiązuje jednak problemów, przed którymi stoi interpretator. Wystarczy tylko zerknąć do *Czteroksięgu*, aby doświadczyć zupełnie innego niż rozwijany na Zachodzie od czasów greckich sposobu filozofowania. Charakteryzuje się on brakiem usystematyzowanej formy przedstawiania twierdzeń, komunikowaniem treści „drogą okrężną”, założonym brakiem posługiwania się definicjami, wielopoziomowością narracji (która dotyczy konkretów, jakie mają pobudzać do uchwycenia globalnych prawidłowości). O ile występuje wspólna siatka pojęciowa i podstawowe presupozycje, to jednak nie ma jednego konfucjanizmu. Możliwe są odmienne odczytania wspomnianych pism, a co za tym idzie, czymś normalnym jest proponowanie nowych, innych wersji nauki konfucjańskiej. W jakimś zakresie, co zresztą jest oceniane

¹⁵ Szczególnie dużo wątpliwości wynika z napięcia pomiędzy rozumieniem konfucjanizmu jako religii a pojmowaniem go jako specyficznej filozofii; zob. A. Sun, *Confucianism as a World Religion. Contested Histories and Contemporary Realities*, Princeton University Press, Princeton 2015.

pozytywnie, ostateczny kształt nauki jest w pewnym stopniu własną konstrukcją interpretatora (czy raczej wspólnoty interpretacyjnej), wynikającą z takiego, a nie innego „otwarcia się na [czytane – M.S.] teksty”¹⁶.

Poniżej, pozostawiając poza obszarem niniejszego studium szczegółowe uzasadnienie, będę odwoływał się do zaproponowanego wcześniej rozumienia nauki konfucjańskiej, które unika skrajności i etnocentryczności charakteryzującej wiele wcześniejszych ujęć¹⁷. I tak konfucjanizm to rodzaj ekologii społecznej, której obszarem zainteresowana są

wzajemne relacje zachodzące pomiędzy: stanami świadomości człowieka; jednostką a grupami takimi jak rodzina, wspólnota lokalna, szersza wspólnota polityczna, kosmopolityczne Wszystko Pod Niebem; środowiskiem społecznym a jego szerszym otoczeniem (Niebo, Ziemia). Konfucjanizm poddaje badaniom koncentrycznie rozchodzące się kręgi (stany świadomości → jednostka → rodzina → państwo → obszar wspólnej cywilizacji → ludzkość → Ziemia i Niebo)¹⁸.

W centrum takiego systemowego podejścia znajdują się kategorie harmonii, równowagi, oddziaływań, wpływów, relacji (oraz ich braku). Co bardzo ważne, na takim tle należy rozumieć typowo konfucjański nacisk na dojrzewanie człowieka i skupiania się na elementach aretycznych (cnoty, sprawności społeczno-moralne). Konfucjaniści interesują się tym, jak stać się dojrzałym, ponieważ ich zdaniem tylko taki człowiek może delikatnie i skutecznie oddziaływać na swoje otoczenie, a przez to stawać się twórcą trwałych, wielostronnie korzystnych przekształceń w świecie.

¹⁶ W. Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, SUNY Press, New York 1989, s. 3.

¹⁷ M. Stępień, *Spór konfucjanistów...*; M. Stępień, *Konfucjańska teza o prymitywizmie aksjologicznym prawa*, w: *Aksjologiczny wymiar prawa*, red. M. Dudek, M. Stępień, Nomos, Kraków 2015, s. 162–184.

¹⁸ M. Stępień, *Konfucjańska teza...*, s. 167.

4. Prawo przynależy sferze „gałęzi-manifestacji”

Teraz dopiero możliwe jest rekonstruowanie zasadniczych wątków konfucjańskiej refleksji nad prawem. Pierwszy z nich wprost związany jest z tym, że konfucjanizm to swoista ekologia społeczna. Przejawia się to również w używaniu kategorii „korzeni-podstaw” (*ben* 本) oraz „gałęzi-manifestacji” (*mo* 末) jako centralnych osi narracji. Jest to zresztą, wynikająca z uważnych obserwacji rolników, źródłowa metafora całego klasycznego chińskiego dyskursu filozoficznego. W *Wielkiej nauce* wprost odróżniono *ben* i *mo*: „zjawiska [dosłownie „rzeczy” – M.S.] mają swoje korzenie-podstawy i gałęzie-manifestacje” (物有本末). Cała trudność polega na wskazaniu, co w obrębie domeny społecznej jest *ben*, a co przynależy do *mo* oraz jakie relacje zachodzą pomiędzy nimi. Na tym tle dopiero można rekonstruować zawarte w *Czteroksięgu* ogólne rozumienie prawa, które wynika z przypisanego mu specyficznego miejsca w ramach ontologii świata społecznego opartego na kategoriach *ben* i *mo*. Zanim określimy to zasadnicze ułożenie prawa, musimy jednak wyjaśnić znaczenia kryjące za kategoriami *ben* – *mo*.

Ben to czynniki i procesy niewidoczne na pierwszy rzut oka, skryte, nieoczywiste, ale tak naprawdę kluczowe dla trwania i rozwoju całości. Można mówić o pierwszeństwie funkcjonalnym *ben* – bez oddziaływania „korzeni-podstaw” cała reszta nie może się rozwijać w stabilny sposób. Ich zaburzenie w dłuższej perspektywie wywołuje destruktywne skutki, które są nieporównywalnie większe, bardziej dotkliwe i trudniejsze do usunięcia aniżeli kryzysy *mo*. A zatem kultywowanie *ben* jest konieczne, w sensie funkcjonalnym i ontogenetycznym, dla rozwijania się całości. *Ben* umożliwia i determinuje dynamikę systemu, *mo* natomiast to jej konsekwencje, ale także zwrotnie – współdeterminanta. Z tej perspektywy *mo*, „gałęzie-manifestacje”, to widoczne, łatwe do dostrzeżenia efekty funkcjonowania całości, które mogą być w mniejszym lub większym stopniu w jakiś sposób autonomiczne. Oczywiście

ście oba elementy są niezbędne dla trwania złożonej całości – *ben* i *mo*, a raczej relacje między nimi i ich oddziaływania z otoczeniem tworzą system. W tym sensie *ben* i *mo* są komplementarne względem siebie – są aspektami jednego procesu. Bez pielęgnowania korzeni porządek wśród gałęzi będzie nie-trwały, zaś troska o korzeń jest niezbędna dla rozrostu gałęzi. Niemniej, według uczonych konfucjańskich, często popełniany błąd polega na dostrzeganiu i skupianiu się wyłącznie na *mo*, a niedostrzeganiu tego, co dotyczy *ben*.

Ten sposób myślenia uczeni konfucjańscy odnoszą do pytania o narzędzia służące osiągnięciu stanu harmonii społecznej. Interesuje ich to, które z nich są *ben*, a które przynależą do *mo*. Omawiany poniżej rdzeń nauki konfucjańskiej to uznanie, że „korzeniem-podstawą” jest samodojrzewanie. Różnorodne narzędzia oceniane są z uwagi na funkcje spełniane wobec tego procesu (np. sprzyjanie *ben* lub wręcz stanowienie inherentnego skutku dojrzewania). Dotyczy to także „prawa jako technologii”. Wszystkie rozproszone uwagi na jego temat wskazują, że dla uczonych konfucjańskich przynależy ono do sfery *mo*, a nawet więcej, obrazowo rzecz ujmując, prawo tworzy te „gałęzie”, które są najbardziej oddalone od *ben*. Zanim zobaczymy, dlaczego w taki sposób zakwalifikowano prawo, rozważmy najogólniejsze konsekwencje takiego stanowiska.

1. Z perspektywy kategorii *ben* i *mo* można wyróżnić dwa rodzaje narzędzi porządkowania: pierwotne, przynależne *ben*, oraz wtórne, związane z *mo*. Gdy te pierwsze nie funkcjonują należycie, te drugie mogą wywoływać różnorodne skutki, ale niekonieczne będą one korzystne dla całości, na pewno zaś będą krótkotrwałe i wymuszone. Samo prawo bez innych narzędzi jest skazane na rozliczne problemy, a przede wszystkim jest niesamodzielne (funkcjonalnie niesamowystarczalne). Inaczej mówiąc, prawo może być względnie samoistną determinantą zjawisk społecznych, ale tylko przy przyjęciu krótkiej perspektywy czasowej oraz przy zaangażowaniu bardzo dużej ilości

energii i spełnieniu innych warunków. Tak naprawdę prawo uzależnione jest w swym działaniu od funkcjonowania bardziej fundamentalnych od niego „gałęzi-manifestacji” oraz, oczywiście, od stanu „korzenia-podstawy”. Wyprowadzić można z tego tezę mówiącą o tym, że w długiej perspektywie czasowej skuteczność prawa jako narzędzia harmonizowania¹⁹ uzależniona jest od funkcjonowania bardziej zasadniczych, pierwotnych narzędzi. Chcąc odgrywać pozytywną rolę w makrospołecznym procesie harmonizowania, prawo musi wręcz bazować na tych uprzednich narzędziach. O tych zależnościach Konfucjusz mówi następująco: „gdy *li* [rytuały społeczne – M.S.] i muzyka nie rozkwitają, kary i grzywny nie są sprawiedliwe. Gdy zaś kary i grzywny nie są sprawiedliwe, lud nie ma dla siebie pewnego schronienia” (禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足) (DK 13:3; przeł. K.C.-M. i inni). Korzystne działanie „kar i grzywien”, czyli „prawa jako technologii”, wymaga uprzedniego funkcjonowania innych narzędzi porządkowania. W domyśle – samo prawo nie przyniesie w długiej perspektywie czasowej pożądanych skutków.

Ten sam motyw odnaleźć można w typowym dla podejścia konfucjańskiego traktowaniu określonych cech osobowościowych za uprzednie wobec praktyki korzystania z zewnętrznych narzędzi, także prawa. W *Statości w niejednostronności* przeczytamy, że „trzysta zasad ceremonii i trzy tysiące reguł kurtuazji czekają na odpowiedniego człowieka, by mogły być

¹⁹ O centralnej pozycji harmonizowania w nauce konfucjańskiej zob. np. X. Yao, *The Way of Harmony in The Four Books*, „Journal of Chinese Philosophy” 2013, nr 40/2, s. 252–268; K. Yu, *The Handling of Multiple Ethical Values in Confucianism*, w: *Taking Confucian Ethics Seriously: Contemporary Theories and Applications*, red. K. Yu, J. Tao, P.J. Ivanhoe, SUNY Press, New York 2003; Ch. Li, *Coping with Incommensurable Values*, w: *Rorty, Pragmatism, and Confucianism – with Responses by Richard Rorty*, red. Y. Huang, SUNY Press, Albany 2009, s. 195–209; S. Angle, *No Supreme Principle: Confucianism’s Harmonization of Multiple Values*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2008, nr 7/1, s. 35–40; M. Stępień, *Konfucjańska teza...*, s. 169–177.

zastosowane” (禮儀三百威儀三千待其人然後行) (SN 27; przeł. A.W.). Nawet najlepsze normy (prawne) w długiej perspektywie czasowej nie są w stanie zapewnić osiągnięcia pożądanego stanu wspólnoty politycznej. W ostatecznym rozrachunku wszystko zależy od jakości zasobów ludzkich. Władca jednego z państw wek zapytał Konfucjusza o rządzenie, a ten odpowiedział:

rozkazy (*zheng*) królów Wena i Wu były proklamowane na drewnianych i bambusowych tablicach. Niech będzie ich miarą człowiek, a rządy rozkwitną. Niech taki człowiek zginie, a upadnie i rząd. Rządy dojrzewają gwałtownie wraz z zasadami (*dao*) człowieka, tak jak wegetacja roślin rusza wraz z zasadami (*dao*) ziemi. Polityka człowieka jest jak szybko rosnąca roślina. Dlatego kierunek rządów bierze się z człowieka (文, 武之政, 布在方策, 其人存, 則其政舉; 其人亡, 則其政息. 人道敏政, 地道敏樹) (SN 20; przeł. A.W.).

Sukcesy Wen i Wu – uosabiających idealnych władców – związane z posługiwaniem się prawem tak naprawdę nie opierały się na cechach opublikowanych tekstów prawnych (doskonała redakcja i dbałość o powiązanie z innymi regulacjami; adekwatne podstawy aksjologiczne). Ich źródło leżało w subtelnych procesach transformowania postaw poddanych, co dokonywało się na fundamencie budowania pożądaných właściwości osobowych przez samych władców (twórców prawa). A zatem nie jest tak, że to cechy samego prawa determinują jego skuteczność. Nawet spektakularne efekty związane z rządzeniem przez prawo możliwe są przy spełnieniu pozaprawnych (związanych z wymiarem aretycznym) warunków. Inaczej mówiąc, bez ludzi o odpowiednich właściwościach prawo stanowi niestabilne narzędzie porządkowania, podatne na instrumentalizowanie i manipulacje, zależne od wielu innych czynników.

2. Konfucjaniści idą nawet jeszcze dalej. Myśl wyrażona w *Czteroksięgu* mówi, że zapotrzebowanie na prawo jest odwrotnie proporcjonalne do skutecznego działania pierwotnych

narzędzi harmonizowania. Gdy one dobrze działają, to bardzo mało pozostaje miejsca dla prawa, gdyż – patrząc systemowo – spada na niego popyt. W kilku miejscach *Czteroksięgu* znajdziemy sugestię, że porządkowanie przez odwołanie się do prawa jest konieczne, ale tylko w przypadkach marginalnych, gdy bardziej korzystne sposoby zawiodły. W tym sensie prawo traktowane jest jako wyłącznie subsydiarne narzędzie harmonizowania, tak w znaczeniu funkcjonalnym (jego skuteczność w dłuższej perspektywie zależy od działania innych instrumentów), jak i kolejności oddziaływania (jest ostateczną instancją, stosowaną, gdy wcześniejsze nie zadziałały). Nie oznacza to, że nie można uczynić z prawa pierwszoplanowego narzędzia. Konfucjaniści sugerują jednak, że będą tego pewne długofalowe skutki dla procesów harmonizowania.

3. Z umieszczenia prawa w dynamicznej konfucjańskiej ontologii społecznej w obszarze *mo* wynikają określone dyrektywy prakseologiczne. W tym kontekście przywołać trzeba chyba najczęściej cytowane słowa Konfucjusza odnoszące się do zagadnień prawnych: „mniemam, że w umiejętności sąđenja nie ustępuję innym. Ja jednak za większą uważam zasługę sprawić, żeby nie doszło do sporu” (聽訟, 吾猶人也, 必也使無訟乎!)(DK 12:13; przeł. K.C.-M. i inni). Kryjący się za tym sposób myślenia doskonale oddaje Fan Ziyu, komentator *Dialogów konfucjańskich* z XI wieku n.e. Opisując metodykę działania dobrego władcy, zauważa: „rozpatrywanie spraw cywilnych jest jak próba naprawienia gałęzi albo zatrzymania rzeki, która płynie: gdy tylko naprawisz korzenie albo oczyścisz źródła – nie będzie sporów prawnych w ogóle”²⁰. Próba naprawiania całości poprzez modyfikacje elementami przynależnymi do *mo* nie może być skuteczna. Związane z prawem szybkie i często spektakularne sposoby porządkowania świata społecznego

²⁰ E. Slingerland, *Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Publishing, Indianapolis 2003, s. 132.

traktowane są jako nietrwałe, niepewne, bo nie są oparte na kultywowaniu „podstaw-korzeni”. Z tej perspektywy poleganie wyłącznie na prawie jest świadectwem słabości i krótkowzroczności rządzących i społeczeństwa.

4. Uprawianie odrębnej refleksji nad prawem jest objawem prymitywnego podejścia, które nie bazuje na ekologicznym, systemowym myśleniu na temat związków pomiędzy *ben* i *mo*. Uczeni konfucjańscy nigdy nie rozwijali szeroko rozumianej nauki prawa, nigdy nie wyodrębnili prawa jako samoistnego przedmiotu badań (mimo że na przestrzeni wieków zajmowali stanowiska w obrębie wymiaru sprawiedliwości). Z ich perspektywy byłoby to skupianie się na pojedynczym, w dodatku wtórnym elemencie złożonego konglomeratu narzędzi, które łącznie biorą udział w złożonym procesie harmonizowania.

5. Prawo a samodojrzewanie

Wiemy już, że prawo ze wszystkimi tego daleko idącymi konsekwencjami zostało uznane za przynależne do obszaru *mo*, nie wiemy jednak do końca dlaczego. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wyjść od krótkiego przedstawienia konfucjańskich założeń dotyczących tego, co stanowi *ben*.

I tak, zgodnie z wizją wyrażaną w całym *Czteroksięgu*, a wprost wyartykułowaną na kartach *Wielkiej nauki* – „począwszy od Syna Niebios [władcy – M.S.], aż do zwykłych ludzi, każdy winien traktować kultywowanie osobowości jako *ben*. Gdy *ben* jest chaotyczne, nie zdarza się, by *mo* było uporządkowane” (自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣) (WN). Wszystkie indywidualne wysiłki samodojrzewanego składają się na „korzenie-podstawy”, których stan w długiej perspektywie czasowej determinuje funkcjonowanie „gałęzi-manifestacji”. Proces kultywowania osobowości, zgodnie z pismami konfucjańskimi, możliwy jest do realizowania przez każdego człowieka w codziennym życiu, w najbliższym

lokalnym kontekście społecznym. Samodojrzwanie jest drogą, która jest powszechnie możliwa do obrania, ponieważ każdy człowiek jest już ze swej natury doskonale do tego wyposażony. W ujęciu Mencjusza sedno tego procesu polega na rozwijaniu wrodzonych emocji moralnych (tzw. cztery nasiona) w dojrzałe formy, jakimi są cnoty charakteru, z których czynienie użytku zgodnie z konfucjańską ontologią społeczną zawsze pozytywnie wpływa na resztę ekumeny.

Skutków samodojrzwania nie widać na pierwszy rzut oka, nie narzucają się, nie są też spektakularne i nie pojawiają się szybko. Uczeń konfucjański podkreśla długofalowe, niejawne, subtelne, ale za to fundamentalne znaczenie procesów szlifowania osobowości. W dłuższej perspektywie czasowej bez samodojrzwania aktorów społecznych wszystkie procesy społeczne opierają się na wątych i niepewnych podstawach. Braki i zaburzenia w tym aspekcie, choć trudne do zauważenia i niealarmujące, mają destrukcyjne konsekwencje. Co za tym idzie, bez pewnego, niemałego natężenia procesów samodojrzwania podmiotów w określonej wspólnotcie, każda próba zaprowadzania w niej porządku z zewnątrz jest w dłuższej perspektywie skazana na niepowodzenie albo na poważne niebezpieczeństwa. Podobnie jak dalekie zaczyna się blisko, jak spektakularne rozpoczyna się od subtelnego, tak trwałe harmonizowanie świata społecznego nie ma innego „korzenia-podstawy” aniżeli podążanie marszrutą samodojrzwania przez konkretnych ludzi (SN 33), co oczywiście wymaga funkcjonowania sprzyjających temu społecznych i kulturowych warunków brzegowych.

Na takim tle trzeba powiedzieć, idąc za *Czteroksięgiem*, że prawo nie jest ani efektem zachodzenia procesów samodojrzwania (gdyż są nim cnoty i sprawności społeczno-moralne), ani też nie pobudza ono do pożądanych przekształceń dokonujących się w umyśle człowieka, czyli nie jest narzędziem sprzyjającym samodojrzwaniu. Te bardzo ważne dla konfucjańskiej nauki twierdzenia wymagają rozwinięcia.

Dla konfucjanistów prawo nie jest bynajmniej efektem subtelного procesu samodojrzwania. Przeciwnie, jest sztucznym, zewnętrznym, zero-jedynkowym narzędziem, którym posługuje się władza polityczna. O ile ideałem konfucjańskim jest niewymuszone formowanie się normatywności „z dołu – do góry” oraz „z wewnątrz – na zewnątrz”, o tyle prawo, kreowane przez centralny ośrodek władzy politycznej, działa „z góry – do dołu” oraz „z zewnątrz – do wewnątrz”. Może ono być „dobre” albo „złe”, jednak zawsze jest to tylko technika sterowania, która nie przyczynia się do rozwijania „czterech nasion”. A zatem, prawo jest instrumentalne oraz charakteryzuje je brak koniecznego związku pomiędzy prospołecznymi inklinacjami natury człowieka.

W *Czteroksięgu* znajduje się wiele wskazówek o powodach uznania, że prawo nie pobudza do samorozwoju, a jego rola w procesie rozwijania „czterech nasion” w pełne formy jest wręcz negatywna. Pierwszy argument dotyczy tego, że posługiwanie się prawem nie wymaga od podmiotów spersonalizowanego uczestniczenia, nadawania sensu, poszukiwania w danej sytuacji najwłaściwszego wyboru²¹. Prawo to prymitywne narzędzie, które nie wpływa korzystnie na pożądane przekształcenia dokonujące się w „sercach-umysłach” (*xin* 心). Prawo wręcz oddala ludzi od rozwijania prospołecznych inklinacji. Dzieje się tak, ponieważ sposób działania prawa nakierowuje podmioty na te cechy natury człowieka, które są związane z zadawaniem bólu, okrucieństwem albo nawet tylko chłodną kalkulacją, manipulacją, egoizmem, odwoływaniem się do strachu. Na przykład związana z działaniem prawa przemoc czyni ludzi mniej wrażliwymi na nią samą, oddala ich jeszcze bardziej od tych elementów natury, które powinni kultywować. Doskonale takie stanowisko wyraził Mencjusz: „gdy [ludzie] popełniają przestępstwo, ujęcie i ukaranie ich jest złapaniem ich w pułapkę. Jakim sposobem złapanie ludzi w pułapkę może

²¹ D. Hall, R. Ames, *Thinking Through Confucius...*, s. 173.

być humanitarne?” (及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也?) (KM 3A:3).

Prawo wpływa na działania jednostek poprzez wywoływanie u nich strachu przed sankcją negatywną albo pragnienia nagrody za zrealizowanie jego postanowień. Oba przypadki dalekie są od warunków sprzyjających samodojrzwaniu (patrz: DK 12:4). Pierwszy oddala od korzystnych procesów, drugi generuje negatywne skutki związane z rozwijaniem sprytu, kalkulującego i egoistycznego myślenia. Inaczej mówiąc, prawo nie wzmacnia procesów kultywowania dobrej strony natury człowieka, a wręcz naprowadza na jej przeciwieństwo.

Konfucjusz zauważa:

kierowanie [ludźmi – M.S.] poprzez zarządzenia (*zheng*) i trzymanie ich w porządku poprzez kary (*xing*) powoduje, że unikają oni [praw – M.S.] i nie mają poczucia wstydu. Kierowanie [ludźmi — M.S.] poprzez cnotę-moc (*de*) i trzymanie ich w porządku poprzez rytuały (*li*) powoduje, że mają oni poczucie wstydu i sami będą się prostować (道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格) (DK 2:3).

Próba ustanawiania porządku opartego na przymuszających narzędziach prawnych nie tylko nie skutkuje uruchomieniem pożądaných przekształceń w „sercu-umyśle”, których efektem jest wyrobienie cennych zdolności i samokontroli, ale wręcz warunkuje podejmowanie aktywności zmierzających do rozwoju kalkulującego i egoistycznego myślenia, prowadzącego, między innymi, do obchodzenia regulacji prawnych²². Z uwagi

²² Ten sposób konfucjańskiego myślenia został wyrażony w znanym fragmencie *Komentarzy Zuo* (*Zuozhuan* 左傳), klasycznego dzieła chińskiej starożytności. Powszechnie uznaje się, że składające się nań fragmenty zostały skompilowane przez uczonych konfucjańskich, a później uznano je za klasyczny traktat, tradycyjnie przypisywany Konfucjuszowi. W *Komentarzach Zuo* sympatyzujący z konfucjanizmem Shu Xing tak odniósł się do osiągnięć kodyfikacyjnych wysokich urzędników jednego z państw: „gdy ludzie raz poznają podstawy dla sporu, odrzucą *li* [rytuały] i będą odwoływali się do istniejących regulacji. Wszyscy będą

na swoje cechy, prawo nie może uczestniczyć w subtelny procesie rozwijania naturalnych inklinacji „serca-umysłu” i podtrzymywania mechanizmów samoorganizacji. Odnajdziemy tu znaną nam już myśl, zgodnie z którą regulacje prawne mogą być skuteczne w krótkim horyzoncie czasowym, ale długofalowe konsekwencje opierania się na nich są tylko destruktywne – ludzie tracą z oczu to, na czym powinni się skupić. Dzieje się tak, gdyż przy okazji sporów sądowych ludzie przyzwyczajają się do myślenia o sobie nawzajem jako o przeciwnikach, zamiast postrzegać siebie i innych jako niezbywalnie powiązanych i współzależnych²³.

Zgodnie z ideą wyrażoną w pismach konfucjańskich, prawo nie jest narzędziem, o którym można powiedzieć, że korzystnie wpływa na rozwijanie pożądaných przekształceń w „sercach-umysłach” ludzi. Z uwagi na swój instrumentalny charakter, wyrastając z arbitralnej woli rządzących, prawo może albo przerywać ciągłość pomiędzy naturalnymi inklinacjami i obszarem kultury, albo ją podtrzymywać i wzmacniać²⁴. Przy czym, w przypadku „prawa jako technologii” ten pierwszy efekt jest zdecydowanie bardziej prawdopodobny.

6. Podsumowanie

Przechodząc do podsumowania, trudno pozbyć się wrażenia, że klasyczny konfucjański sposób podejścia i rozumienia prawa przypomina w dużym stopniu stanowisko Karola Marksa. Autor *Kapitału*, przyjmując inne założenia i cele, uznawał, że

się spierali o sprawy tak małe jak ucho igły albo [czubek] noża. Liczba nieuporządkowanych sporów będzie rosła, łapówki będą przekazywane poza [granice] kraju” (民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行) (Komentarze Zuo, Księga 10, Księgę Zhao 昭公)

²³ S. Tan, *From Cannibalism to Empowerment: An Analects-Inspired Attempt to Balance Community and Liberty*, „Philosophy East and West” 2004, nr 54/1, s. 55–56.

²⁴ L. Solum, L. Wang, *Confucian Virtue Jurisprudence*, w: *Law, Virtue and Justice*, red. A. Amaya, Hock Lai Ho, Hart Publishing, Oxford 2013, s. 132.

prawo należy do obszaru nadbudowy (a nie bazy), co przypomina chiński podział na *mo* i *ben*, choć nie jest z nim tożsame. Co więcej, Marks przeciwstawiał się rozwijaniu odrębnej nauki prawa, w ogóle skupianiu się na prawie jako czymś autonomicznym – występował przeciw temu, co jego kontynuatorzy (np. Jewgienij Paszukanis) rozwinęli i nazwali fetyszyzacją prawa. W ogólnym obrazie przypomina to stanowisko konfucjanistów (błędem jest skupianie się na prawie należącym do obszaru *mo* bez ustalania jego związków z *ben*). Również kwestia umieszczenia w centrum samodoskonalenia, przy wielu różnicach i odmiennościach (dla Marksa był to ideał przyszłego społeczeństwa, a dla konfucjanistów uniwersalny „korzeń-podstawa”), łączy oba stanowiska. Zdziwiająco skuteczna recepcja marksizmu w XX-wiecznych Chinach może powinna być wyjaśniana również przez jego podobieństwa do dominującej konfucjańskiej ortodoksji.

Niniejszy szkic jest próbą rekonstrukcji zasadniczych wątków konfucjańskiej refleksji nad prawem. Okazało się, że tezy, jakie można wyprowadzić z *Czteroksięgu*, są znacznie ciekawsze, niż przyjmuje się powszechnie. Ustalono, że myśl konfucjańska na temat prawa wyrasta z ontologii świata społecznego, opartej na kategoriach „korzeni-podstaw” (*ben*) i „gałęzi-manifestacji” (*mo*). Dla konfucjanistów „prawo jako technologia” stanowi część obszaru *mo*. Krytycznie oceniono jego zdolność do pobudzania korzystnych przekształceń w „sercach-umysłach”. A zatem polityka oparta na optymalizacji stosowania narzędzi prawnych z przyczyn zasadniczych musi być nieskuteczna w dłuższej perspektywie czasowej, gdyż pomija miejsce prawa w ontologii świata społecznego.

Postawić można pytanie, jak konfucjaniści oceniliby z perspektywy swoich kategorii model prawa, który stwarza warunki i infrastrukturę dla osobistego zaangażowania, tworzy i chroni – przynajmniej w jakimś zakresie – przestrzeń dla podejmowania działań związanych z samodoskonaleniem. Być może przy takim modelu ich ogólna ocena wkładu prawa dla pobudzania

korzystnych przekształceń w „sercach-umysłach” byłaby inna. Co więcej, krytykując „prawo jako technologię”, konfucjaniści nie podjęli próby zaproponowania alternatywnego postulatycznego modelu prawa, który byłby odpowiedzią na wady konkretnego, empirycznego modelu. Nie oznacza to jednak, że współcześni ich kontynuatorzy nie mogą tego zrobić. Otwiera to szeroką przestrzeń dla prób budowania modelu prawa, który byłby zgodny z konfucjańskimi pryncypiami. W jakimś stopniu zresztą te wysiłki już są podejmowane (tzw. współczesny polityczny konfucjanizm). Jeżeli zaś chodzi o wątek konfucjańskiej refleksji nad prawem, który jest najbardziej interesujący i wymaga rozwinięcia, to jest nim aretyczny aspekt tworzenia i stosowania prawa. W tym wymiarze konfucjanizm może stać się źródłem „twórczego teoretyzowania” na temat prawa.

Bibliografia

- Angle, Stephen, *No Supreme Principle: Confucianism's Harmonization of Multiple Values*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2008, nr 7/1, s. 35–40.
- Dialogi konfucjańskie*, przeł. z chińskiego i opatrzyli przypisami Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław Jerzy Künstler, Zdzisław Thumski, Ossolineum, Wrocław 1976.
- Dialogi konfucjańskie (Lunyu 論語)*, ctext.org/analects.
- Doktryna środka*, przeł. z chińskiego Anna Wójcik, w: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, WUJ, Kraków 2002, s. 337–350.
- Hall, David; Ames, Roger, *Thinking Through Confucius*, SUNY Press, New York 1987.
- Head, John; Wang, Yanping, *Law Codes in Dynastic China*, Carolina Academic Press, Durham, North Carolina 2005.
- Jenco, Leigh, *Changing Referents. Learning Across Space and Time in China and the West*, Oxford University Press, New York 2015.
- Jullien, François, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, przeł. Maciej Falski, WUJ, Kraków 2006.
- Komentarze Zuo (Zuozhuan 左傳)*, ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan.
- Księga Mencjusza (Mengzi 孟子)*, ctext.org/mengzi.

- Księga Mozi (Mozi 墨子)*, ctext.org/mozi.
- Księga Xunzi (Xunzi 荀子)*, ctext.org/xunzi.
- Li, Chenyang, *Coping with Incommensurable Values*, w: *Rorty, Pragmatism, and Confucianism – with Responses by Richard Rorty*, red. Yong Huang, SUNY Press, Albany 2009, s. 195–211.
- Lubman, Stanley, *Bird in a Cage: Legal Reform in China after Mao*, Stanford University Press, Stanford 2000.
- Ma, Herbert, *The Legalization of Confucianism and Its Impact on Family Relationships*, „Washington University Law Quarterly” 1987, nr 65, s. 667–679.
- MacCormack, Geoffrey, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, University of Georgia Press, Athens, Georgia 1996.
- Peerenboom, Randall, *China’s Long March Toward Rule Of Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Pratt, Mary Louise, *Imperialne spojrzenie*, przeł. Ewa Elżbieta Nowakowska, WUJ, Kraków 2011.
- Roosevelt Weld, Susan, *Grave Matters: Warring States Law and Philosophy*, w: *Understanding China’s Legal System: Essays in Honor of Jerome A. Cohen*, red. C. Stephen Hsu, New York University Press, New York – London 2003, s. 122–179.
- Ruskola, Temu, *Legal Orientalism*, „Michigan Law Review” 2002, nr 101/1, s. 179–234.
- Slingerland, Edward, *Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Publishing, Indianapolis 2003.
- Slote, Michael, *The Philosophical Reset Button: A Manifesto*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2015, nr 14/1, s. 1–11.
- Solum, Lawrence; Wang, Linghao, *Confucian Virtue Jurisprudence*, w: *Law, Virtue and Justice*, red. Amalia Amaya, Hock Lai Ho, Hart Publishing, Oxford 2013, s. 105–136.
- Stołość w niejednostronności (Zhongyong 中庸)*, ctext.org/liji/zhongyong.
- Stępień, Mateusz, *Konfucjańska teza o prymitywizmie aksjologicznym prawa*, w: *Aksjologiczny wymiar prawa*, red. Michał Dudek, Mateusz Stępień, Nomos, Kraków 2015, s. 162–184.
- Stępień, Mateusz, *Spór konfucjanistów z legistami. Wokół chińskiej kultury prawnej*, WUJ, Kraków 2013.
- Sun, Anna, *Confucianism as a World Religion. Contested Histories and Contemporary Realities*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Tan, Carol, *On Law and Orientalism*, „Journal of Comparative Law” 2013, nr 7/2, s. 5–17.

- Tan, Sor-hoon, *From Cannibalism to Empowerment: An Analects-Inspired Attempt to Balance Community and Liberty*, „Philosophy East and West” 2004, nr 54/1, s. 52–70.
- Tan, Sor-hoon, *The Dao of Politics: Li (Rituals/Rites) and Laws As Pragmatic Tools of Governing*, „Philosophy East & West” 2011, nr 61/3, s. 468–491.
- Tu, Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, SUNY Press, New York 1989.
- Wielka nauka (Daxue 大學), ctext.org/liji/da-xue.
- Wójcik, Anna Iwona, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, WUJ, Kraków 2010.
- Yao, Xinzhong, *The Way of Harmony in The Four Books*, „Journal of Chinese Philosophy” 2013, nr 40/2, s. 252–268.
- Yu, Kam-por, *The Handling of Multiple Ethical Values in Confucianism*, w: *Taking Confucian Ethics Seriously: Contemporary Theories and Applications*, red. Kam-por Yu, Julia Tao, Philip J. Ivanhoe, SUNY Press, New York 2003, s. 27–52.

Dr hab. Mateusz Stępień
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Jagielloński
mateusz.stepien@uj.edu.pl